



NIETZSCHE E A RETÓRICA: Sobre a apoditicidade do discurso¹

NIETZSCHE UND DIE RHETORIK: Zur apodiktizität des diskurses

André Felipe Gonçalves Correia²

RESUMO: O texto se ocupa com a compreensão de Nietzsche em torno da retórica. A fonte primária do estudo é uma compilação de textos que o filósofo escreveu no período em que lecionava na universidade de Basileia acerca do tema.

Palavras-chave: Nietzsche, retórica, discurso, linguagem.

ZUSAMMENFASSUNG: Der Text befasst sich mit Nietzsches Verständnis von Rhetorik. Die Hauptquelle der Studie ist eine Zusammenstellung von Texten, die der Philosoph während seiner Lehrtätigkeit an der Universität Basel über das Thema schrieb.

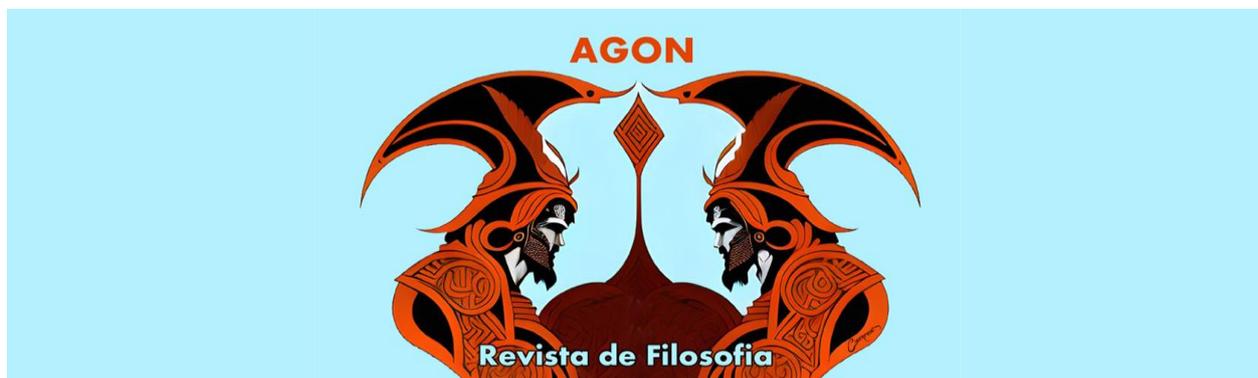
Schlüsselwörter: Nietzsche, Rhetorik, Diskurs, Sprache.

INTRODUÇÃO

O trabalho em questão tem por empenho interpretar a compreensão de Nietzsche em torno da retórica. A fonte primária da pesquisa corresponde a uma compilação de textos, escritos no período em que Nietzsche exercia a docência na universidade de Basileia, intitulada *Da Retórica*. Em uma passagem do primeiro texto da compilação, Nietzsche configura a retórica como a força (“Kraft”) que suscita um sentido possível e faz valer mediante a persuasão uma vivência. Enquanto tal força, a retórica expressa uma espécie de plasticidade (“Plastizität”) no movimento interpretativo do real, comportando a

¹ Este texto foi escrito na época de meu mestrado e publicado originalmente no livro Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger: O Pensamento Contemporâneo e a Crítica à Metafísica. Robson Costa Cordeiro (Org.). Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016, pp. 13-39.

² Doutorando em Filosofia do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Bolsista CAPES da modalidade Doutorado Sanduíche na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemanha). E-mail: felgorreia@hotmail.com



possibilidade de convencimento mesmo por falsas vias. Contudo, o que propriamente não seria falseabilidade? Seria possível ao desvelamento discursivo o pleno descortinar do véu? Caberia à linguagem a força de acesso a epílogos teleológicos? Essas indagações suscitam o problema concernente à apoditicidade do discurso. Supondo um inevitável malogro na obtenção de sustentáculos metafísicos por parte da linguagem, perderia ela o seu vigor? Ou seria justamente dessa limitação que poderia emergir toda autenticidade do viver? Para que possamos adentrar no âmago dessas questões urge-nos uma meditação em torno da linguagem. Três novas indagações se fazem necessárias: o que faz a linguagem? Quem faz a linguagem? O que é a linguagem? Sucintamente responderíamos à primeira dizendo que sua atividade (“arte”) própria é “interpretar” afetos (“Affekten”), a resposta à segunda recairia no homem na medida em que é tomado e estimulado por essas afecções, e à terceira que é a retórica. Exige-se aqui, por certo, o desdobramento dessas asserções. Todavia, seria essa a postura de Nietzsche ao referir-se à retórica: “essa força é ao mesmo tempo a essência da linguagem: essa reporta-se tão pouco como a retórica ao verdadeiro, à essência das coisas; não quer instruir (“belehren”), mas transmitir a outrem (“auf Andere übertragen”) uma emoção e uma apreensão subjectivas” (NIETZSCHE, 1995, p. 46). Se não há linguagem que não seja retórica, então cabe à retórica todo o poder do discurso filosófico e, por conseguinte, toda a verdade filosófica. Esse percurso reflexivo desemboca, portanto, na relação entre retórica e verdade.



Ao situar a retórica como o seio de onde brota a linguagem, Nietzsche se nos apresenta como o precursor da virada retórica e hermenêutica. O poder desse pensar faz oscilar todo anseio por discursos apodícticos de cunho metafísico, preludiando o desenvolvimento da crítica à metafísica que se desdobrou no século XX. Crítica essa que se debruçou sobre a problemática da linguagem como o precípua lugar (“topos”) mediante o qual se poderia configurar significações (ou interpretações) ao mundo. É manifesto o influxo que o pensamento nietzschiano exerceu sobre as meditações de Heidegger e Wittgenstein em torno da linguagem, principalmente no segundo período de ambos os pensadores. A esses, referências concernentes ao problema da linguagem são comumente suscitadas, todavia, sem a saliência do estrito vínculo que tal problema tem para com a retórica. É com essa aproximação essencial que a obra de Nietzsche nos aparece, também, como movimento *avant-garde* de pensadores da viragem retórica, como Toulmin e Perelman. Podemos averiguar reflexões de cunho aforismático em torno da linguagem em várias obras do chamado “Nietzsche da maturidade”; nelas já se expressam um pensador ancorado no abismo (“Abgrund”) de sua autêntica filosofia, tal como se encontra nesta passagem de *A Gaia Ciência*:

Eis algo que me exigiu e sempre continua a exigir um grande esforço: compreender que importa muito mais *como as coisas se chamam* do que aquilo que são. A reputação, o nome e a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista – ...mediante a crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração em geração, gradualmente se enraizaram e encravaram na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo: a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e *atua* como essência! Que tolo acharia que basta apontar essa origem e esse nebuloso manto de ilusão para *destruir* o mundo tido por essencial, a chamada ‘*realidade*’ (‘*Wirklichkeit*’)? Somente enquanto criadores podemos destruir! (NIETZSCHE, 2012a, §58, p. 90-1).



A proposta deste breve estudo é resgatar a fonte literária-filosófica de onde partiu essa reflexão da maturidade. Nós a encontraremos em uma série de textos de um jovem professor de filologia em Basileia, escritos na segunda metade do século XIX.

HISTÓRIA DA RETÓRICA E RETÓRICA DA HISTÓRIA

Apesar das múltiplas colocações filosóficas e filológicas espalhadas por toda a compilação, uma exclamação em particular atrai a nossa atenção: “A retórica é republicana!”. O que isso quer dizer? Em última instância, ela está a nos apontar uma exigência de reflexão para com a história (“Geschichte”)³. Não no sentido de historiografia, mas sim de eclosão cultivadora. A história de um povo está intimamente vinculada às múltiplas formas de cultivo (“Züchtung”) que nela adquirem corpo, vivência. Ao identificar retórica e república, Nietzsche está em verdade fazendo referência à cultura que fez valer a ambas: a Antiguidade grega⁴.

³ O termo “Geschichte” é derivado do termo “Geschehnis” (acontecimento), vinculando-se também ao verbo “geschehen” (acontecer), de sorte que o seu sentido originário estaria mais vinculado à noção de “acontecimento histórico” e não à de “ciência histórica” (“Historie”).

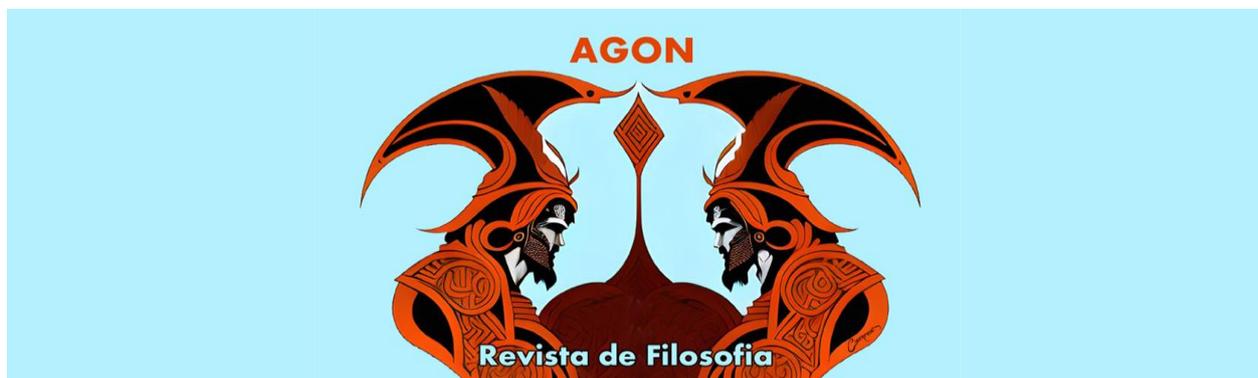
⁴ Essa colocação se faz valer na medida em que consideramos não a totalidade das cidades-estados da Hélade, mas sim aquela que representou na época (séc. V a.C.) e representa para toda a posteridade o apogeu e centralidade cultural dos helenos, a saber, a cidade de Atenas. Ao contrário do que se imagina, a adoção dos ideais democráticos (ou republicanos) não vigorou na maior parte da Hélade, sendo Atenas um caso muito peculiar. Apenas inserida em uma política que dignificasse a força do individual (e todos os múltiplos recursos mediante os quais esse poderia expressar-se) é que a retórica poderia ganhar prestígio e difusão. Sexto Empírico, em *Contra os retóricos*, nos fornece um testemunho da hostilidade para com a retórica em outras localidades do mundo grego, sendo-lhe a principal opositora a cidade de Esparta: “Mas, no entanto, todos os homens, em todos os lugares, caçaram a Retórica por ser muito hostil, tal como, por exemplo, o legislador cretense, que proibiu aqueles que se orgulhavam de sua oratória de se estabelecerem em sua ilha, e também o espartano Licurgo, que, tornando-se um admirador de Tales de Creta, introduziu a mesma lei entre os espartanos. E, por isso, muitos anos depois, os éforos puniram um jovem que estudara Retórica no estrangeiro quando do seu retorno, alegando como causa da sua condenação que ele praticara um artificioso modo de falar para deixar Esparta confusa. E os próprios espartanos continuaram a detestar a Retórica e a empregar o discurso que é simples e curto” (EMPÍRICO, 2013, p. 11-13). O apreço e empenho para com os quesitos bélicos afastaram Esparta (e várias outras) do desdobramento intelectual e artístico desenvolvidos em Atenas, de modo que não surpreende a ascensão dos sofistas, poetas e filósofos nessa última. Em Atenas, o



Apenas em um contexto histórico adequado eclodiria o acolhimento da força retórica. Força que mediante a persuasão discursiva instaura a simultaneidade do viver e do falar. O nomear traz à presença o nomeado, faz vigorar um sentido vívido. Tal como consta em Hesíodo, ao ser tomado por receio quanto a pronuncia de bestas mitológicas: “Outros ainda da Terra e do Céu nasceram, três filhos enormes, violentos, não nomeáveis. Coto, Briareu e Giges, assombrosos filhos” (HESÍODO, 2011, v.47-9, p.111). O canto (a linguagem mítica) inspirado pelas musas “desvela” mundos, nos quais o viver apreende e encarna modos de manifestações de si próprio. Toda a educação retórica (nascida da oralidade) que se estendeu na Antiguidade helênica expressa o valor atribuído à palavra, aquilo que Nietzsche chama de “Poder- discorrer”: “A pretensão mais ilimitada de tudo poder, como oradores ou como estilistas, atravessa toda a Antiguidade, de uma maneira para nós incompreensível” (NIETZSCHE, 1995, p.80). Segue-se, pois, que a vigência do poder mediante a persuasão exige uma abertura histórica, assim como para que haja desenvolvimento do mesmo, uma educação retórica.

Embora o liame entre retórica e república refira-se em última instância à antiga Atenas, a gênese da aceitação mediante a palavra remonta a algo mais originário, que fora esquecido no decurso histórico do homem ocidental. O desenvolvimento da retórica pode ser visto, em todo caso, como consequência de um trabalho de cultivo da fala, da persuasão pela palavra, sob a fórmula do “mythos”. Essa fórmula por si já é vigência retórica, pois nela se dá uma criação persuasiva. Uma cultura homogênea expressa tão só o resultado comum de um convencimento, um auditório similiforme; emerge, em todo caso, como uma interpretação de mundo que vinga. No homem que vive/sente o mito, tal como vimos em Hesíodo, não se entrevê a obsessão por uma verdade histórica (historiográfica), pois a verdade mítica não permanece verdade quando se lhe retira o “véu” da persuasão.

âmbito discursivo adquire variadas dimensões, e isso devido à sua situação histórico-política que cresce em simultaneidade com as ramificações discursivas (retóricas).



Persuasão aqui denota a vivência que se disponibiliza nas imagens míticas, isto é, na interpretação de mundo que “co-move” na emergência histórica. Essa história não diz um esgotamento unilateral em detrimento de outros pontos óticos, mas sim a dinâmica produtiva (“poiésis”) do acontecer, que está sempre em uma perspectiva contextual. Uma verdade “em si” soaria despropositada à vivência mítica. Escreve Nietzsche: “a retórica surge num povo que vive ainda em imagens míticas e que ainda não conhece a necessidade incondicionada da confiança na história; prefere ser persuadido a ser ensinado...” (NIETZSCHE, 1995, p.27). A cultura mítica dos gregos adquire ramificações nomeadamente retóricas primeiramente no âmbito da argumentação jurídica; outras possibilidades no que tange à expressão da força persuasiva se desdobram nesse período da “pólis”. A partir daí, a formação do homem grego (“paideia”) cresce simultaneamente à sua educação retórica. A articulação do discurso adquire novos patamares com a efervescência política que se desdobra após e durante a época de Péricles (séc. V a.C.), inclua-se aí as tragédias e os sofistas. A abertura histórica que se entreabre na “ágora” fomenta a possibilidade de enaltecimento também do indivíduo (prerrogativa adquirida mediante a devida educação retórica), algo que não retira necessariamente a homogeneidade do cultivo grego, pois “a devoção à oratória é o elemento mais tenaz da cultura grega, e persiste através de todo o declínio desta” (NIETZSCHE, 1995, p.79). Para Nietzsche, o prólogo desse declínio se dá mediante a ascensão do socratismo. À definição da retórica como “peithos epistéme” (ciência da persuasão), atribuída aos sofistas Górgias e Isócrates, escreve Nietzsche que “Platão vota-lhe um ódio imenso” (NIETZSCHE, 1995, p.31) – nas palavras do próprio Platão (Sócrates): “o que chamo de retórica constitui parte de uma certa atividade que nada tem de nobre” (PLATÃO, 2007, 463a, p.66). Nietzsche está a falar da hierarquia instaurada por Platão entre o “rhetorikós” (retórico) e o “didaktikós” (dialético). A “didática” desse último visa à instrução que o homem mítico dispensa, pois para a dialética platônica a preocupação não é o verossímil (opinativo/interpretativo) que



vige no mito ou na argumentação, mas sim a verdade⁵. A “dóxa” que expressa toda discursividade retórica visa à adesão de um auditório contextualizado, ao passo que a supressão desse procedimento argumentativo intenta apoderar-se de princípios inequívocos. A forma do discurso mítico-argumentativo perde em prestígio, pois não visa à instrução (do verdadeiro), mas sim a “sedução persuasiva”. Nietzsche expressa a “perspectiva” da dialética na seguinte formulação:

Os mitos dependem da *pagkátê paidía* (divertimento nobre): as composições retóricas, tal como as composições escritas, só são fabricadas para agradar. A verdade não se expressa nem na forma escrita nem na forma retórica. Emprega-se o mito quando a brevidade do tempo impede um ensino científico. Invocar testemunhas é um procedimento (*kunstgriff*) retórico⁶ (NIETZSCHE, 1995, p.32).

Também Aristóteles é posto como um viés daquele socratismo, mantendo a mesma tendência no referencial à verdade. A retórica é tida como “*dýnamis*” (potência, força, capacidade) que estrutura a persuasão segundo o conveniente, cabendo-lhe “o universal em cada caso”, definição essa que exige uma adaptação ao auditório. Segue-se disso a impossibilidade de um discurso retórico universal, pois todo parâmetro de universalidade retórica se disponibiliza em perspectiva, “acidentalmente”.

⁵ Na República, Platão distingue dois tipos de discurso: “há duas espécies de literatura, uma verdadeira e outra falsa!” (PLATÃO, 2010, 376e, p.86). Esse último corresponde ao mito. No Górgias é possível evidenciar um paralelo entre “falsidade mítica” e retórica, na passagem em que esta é definida como uma habilidade “para produzir uma certa satisfação e prazer” (PLATÃO, 2007, 462c, p.65), sem vínculo necessário para com o verdadeiro. Em Fedro, exclama Sócrates: “se encontro alguém que se me afigura com a aptidão de dirigir a vista para a unidade e a multiplicidade naturais, sigo-lhe o rasto como se um deus ele fosse. Quem for capaz de semelhante coisa – só Deus sabe se estou ou não com a razão – mas até o presente dou-lhe o nome de dialético” (PLATÃO, 2011, 266c, p.159); de modo inverso, os retóricos “dizem que não há necessidade de levar a coisa tão a sério nem de ir pegar o assunto de muito longe e com tantos rodeios... para ser bom orador não há necessidade, em absoluto, de participar da verdade... ao estudo da verossimilhança é que precisa aplicar-se quem se propõe falar de acordo com as regras do bem dizer” (272e-273a, p.177). Temos de um lado a apreensão do verdadeiro e de outro a persuasão pelo verossímil.

⁶ Completa Nietzsche dizendo que “os mitos platônicos são introduzidos por um apelo a testemunhas” (NIETZSCHE, 1995, p.36), apoiados, contudo, em uma cultura filosófica (dialética).



A força de tal discurso apresenta-se em seu limiar como uma “endoxa”⁷ (opinião de aceitação geral), isentando-se, por conseguinte, de um rigor demonstrativo, apodítico (“apódeixis”). Cabe à “epistémé” (a ciência/filosofia enquanto conhecimento do universal) pensar a verdade. Escreve Nietzsche: “Aristóteles diz que uma coisa se trata filosoficamente em função da verdade, dialeticamente em função da aparência ou do sucesso, da opinião, da *dóxa* dos outros. Poder-se-ia dizer o mesmo da retórica” (NIETZSCHE, 1995, p.35). Ao rebaixar a “*dialektiké*”, põe Aristóteles em seu lugar a “epistémé”, mantendo a mesma hierarquia para com a retórica.

No período das escolas helenísticas arrefece a exigência por filosofias “katapháticas” de cunho teorético. Com a ascensão do império alexandrino, são erigidas escolas filosóficas voltadas à dimensão “prática” do pensar, resgatando um viés socrático menos vinculado e mais crítico à filosofia especulativa (enquadra-se aqui o empenho pela “ataraxía” assim como pela “epoché” dos céticos). Esse período se estende até a época do limiar da república romana, na qual a asserção “a retórica é republicana!” atinge o seu apogeu com Cícero. Com os romanos a retórica é resgatada em seu vínculo político e ornamentada positivamente na dimensão do “eu légein” (bem dizer), trazendo uma exigência precípua para com a “forma” do discurso – de modo que o “bem pensar” só poderia disponibilizar-se no “bem dizer”⁸. Não há aqui cisão entre o filósofo e o orador. Diz Nietzsche que Cícero “nunca concebeu a oposição entre o verdadeiro filósofo e o orador” (NIETZSCHE, 1995, p.38). Isso pode ser evidenciado em suas reflexões sobre a velhice: “É antes para o orador que eu temeria os inconvenientes da velhice” (CÍCERO, 2002, p.26).

⁷ Em Tópicos (livro I), Aristóteles configura o raciocínio dialético (“*dialektikos syllogismos*”), diferentemente de Platão, sem um rigor epistêmico: “O silogismo dialético é aquele no qual se raciocina a partir de opiniões de aceitação geral” (ARISTÓTELES, 2010, p.348). Estabelecendo, assim, um vínculo entre “*dialektiké*” e “endoxa”.

⁸ A “forma” não é apenas um instrumento insuficiente do “conteúdo”, ao contrário, o vigor desse se dá enquanto preocupação formal (o “gosto pela forma”): “Aquele que acha a linguagem interessante em si é diferente daquele que nela apenas reconhece o meio (“*Medium*”) de pensamentos interessantes” (NIETZSCHE, 1995, p.89).



Os cuidados devotados a essa são antes realizados tendo em vista a saúde retórica do orador. Ao passo que o acontecer desse último unicamente vem à tona como e enquanto exposição histórica. As reflexões concernentes à história, nesse período inicial da obra nietzschiana, tomam como referencial alguns apontamentos do pensamento hegeliano (ora os criticando ora os acolhendo)⁹. Assim como em Hegel é possível estabelecer um paralelo entre “História da Filosofia” e “Filosofia da História”¹⁰, parece-nos possível traçar aqui uma mútua configuração entre “História da Retórica” e “Retórica da História”. A retórica se constitui nos trilhos da dinâmica histórica, e a história enquanto percurso que cultiva compreensões diz um procedimento retórico: “a redação retorisante da história” (NIETZSCHE, 1995, p.39). Segue-se disso que à degenerescência histórico-cultural acompanha, outrossim, o proceder pejorativo para com a discursividade retórica. O apogeu desse declínio adquire expressão na exigência de “cientificidade” (*Wissenschaftlichkeit*) moderna¹¹.

⁹ Em *Ecce Homo* (autobiografia escrita em 1888, no final de seu período produtivo), o próprio Nietzsche reconhece tal influência em sua primeira obra, *O Nascimento da Tragédia* (1872), ao dizer que ela “tem cheiro indecorosamente hegeliano” (NIETZSCHE, 2011b, NT1, p.59). Assim como na *Segunda Consideração Intempestiva* (1874), no capítulo oitavo, onde reflete a “influência desta filosofia, a filosofia hegeliana” (NIETZSCHE, 2003, §8, p.72). Considerando que os textos contidos em *Da Retórica* foram escritos nesse período germinal, parece-nos importante apontar alguns paralelos entre Nietzsche e Hegel (esses serão dispostos preponderantemente em notas explicativas).

¹⁰ Escreve Hegel: “É importante aqui revelar sobretudo a relação da história da filosofia com a própria ciência da filosofia. A história da filosofia não tem por conteúdo acontecimentos e ocorrências exteriores, mas é o desdobramento do conteúdo da própria filosofia, tal como aparece no campo da história. Mostrar-se-á, a este respeito, que a história da filosofia está em consonância, mais ainda, coincide, com a própria ciência da filosofia” (HEGEL, 2012, p.73).

¹¹ Apesar da precípua ocupação da filosofia hegeliana para com a sistematicidade filosófica do absoluto, nela a história se estrutura como o proceder das concepções, i.e., como momentos de composição da autoconsciência. Daí pensarmos a exigência da produção histórica da consciência para consigo própria, procedimento esse que disponibiliza compreensões de cunho “perspectivístico”, mesmo que realizando a unidade de si, reconciliando-se. As inferências históricas ditam a si própria a multiplicidade de sua unidade. Com Hegel, não obstante a sua “inspiração” moderna, começa a “razão histórica”, desdobrada mediante críticas aos seus predecessores modernos. Diz Hegel: “Deve admitir-se como legítima a exigência de que uma história – seja qual for o seu objetivo – narre os fatos sem parcialidade, sem que por meio dela prevaleça um interesse ou fim particular. Mas com o lugar comum de semelhante exigência, porém, não se vai muito longe. De fato, a história de um objeto está intimamente conexas com a concepção que dele se faz. Segundo tal



O ESFORÇO MODERNO E A CRÍTICA RETÓRICA

A história do pensamento se caracteriza por múltiplas viradas. Com a derrocada do Império Romano do Ocidente e com os desdobramentos do cristianismo na Europa, se instaura gradativamente um novo modelo para o trabalho filosófico, modelo esse que resgata o mesmo impulso socrático/platônico pela verdade. A consequência disso é o desprestígio para com a retórica. A discursividade dogmática do medievo expressa um momento da retórica esquecida de si própria, devendo tal esquecimento à ausência de uma meditação em torno da linguagem. A linguagem aqui se esquece de sua origem interpretativa (“metafórica”) e, por conseguinte, de sua “raiz” retórica. Para adentrarmos na crítica nietzschiana à tradição do pensamento no Ocidente (crítica retórica, por excelência), é necessário que façamos um breve incursão nos pilares do pensamento moderno. Difundiu-se largamente o veredito de que a Modernidade fomentou uma espécie de “cisão” para com a filosofia escolástica precedente. Porém, em que sentido sustentar tal asserção? Dito sucintamente, no sentido de decorrência, nessa época moderna, de uma trepidação em relação ao tradicional impulso para o trabalho filosófico. O “ponto de partida” (“topos”) de toda a investigação especulativa sofre uma severa modificação. O raciocínio é simples: antes de qualquer inferência que legitime a realidade objetiva de algo, urge uma análise da legitimidade cognitiva daquele que infere acerca dos objetos. Não mais

concepção, determina-se já o que se considera importante e conveniente para o fim, e a relação entre o acontecido e o mesmo fim suscita uma seleção dos fatos que se devem narrar, uma maneira de os compreender, pontos de vista sob os quais se englobem” (HEGEL, 2012, p.14). O acontecer histórico expressa uma patente contradição, e nesse sentido ela se assemelha à própria retórica, sobre a qual diz Nietzsche: “tem de se estar habituado a suportar as opiniões e os pontos de vista mais alheios e mesmo sentir um certo prazer na contradição” (NIETZSCHE, 1995, p.27-8). Todavia, a consideração histórica de Hegel não depõe a assunção da filosofia perante a retórica: “A filosofia é a ciência dos pensamentos necessários cuja essencial conexão e sistema é o conhecimento do que é verdadeiro e, portanto, eterno e imperecível” (HEGEL, 2012, p. 25). A sistematicidade do absoluto visa a “plena luminosidade”, mesmo em sua configuração histórica (“ensombrecida”). O que distingue Hegel e Nietzsche é o fundo teleológico que encontramos no primeiro e a não persistência de uma unidade substancial que conduz a dinâmica histórica no segundo. Hegel põe a filosofia como ciência e Nietzsche a põe como retórica.



principiar das realidades objetivas, como “dadas” em si mesmas, mas sim das condições e parâmetros mediante os quais torna-se possível o conhecer.

Quais são as implicações dessa virada? Em primeiro lugar (diferentemente do que poderia advir de leituras apressadas), os problemas centrais no medievo, tais como Deus, alma e liberdade, não são peremptoriamente descartados. O que dela decorre é apenas uma “precaução” atinente ao “ponto de partida” mais resolutivo, mediante o qual se desdobra a possibilidade de atingir um conhecimento seguro. Os sustentáculos teológicos da filosofia medieval cedem sua autoridade à desembocadura epistemológica. Em segundo lugar, tem-se o início para o movimento cognitivo não no objeto, porém no “sujeito” inquiridor. A inspiração desse projeto intelectual adota a filosofia cartesiana como eixo, tomando-a criticamente ou seguindo-lhe os passos, pois todos os pensadores modernos foram seus leitores. Descartes inicia seu pensamento a partir da dúvida hiperbólica (“doute hyperbolique”), para chegar à constatação de que de tudo é possível duvidar, à exclusão de que aquele que está a duvidar duvida, e com isso inicia-se toda a filosofia do sujeito. A certeza (“certitude”) da qual se pode partir, isto é, o princípio dessa forma de pensar, é o sujeito pensante, o “Eu” (“ego cogito”). Escreve Descartes, no *Discurso do Método*:

Notando que esta verdade: *eupenso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de abalar, julguei que podia aceita-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da filosofia que procurava (DESCARTES, 1991, p.46).

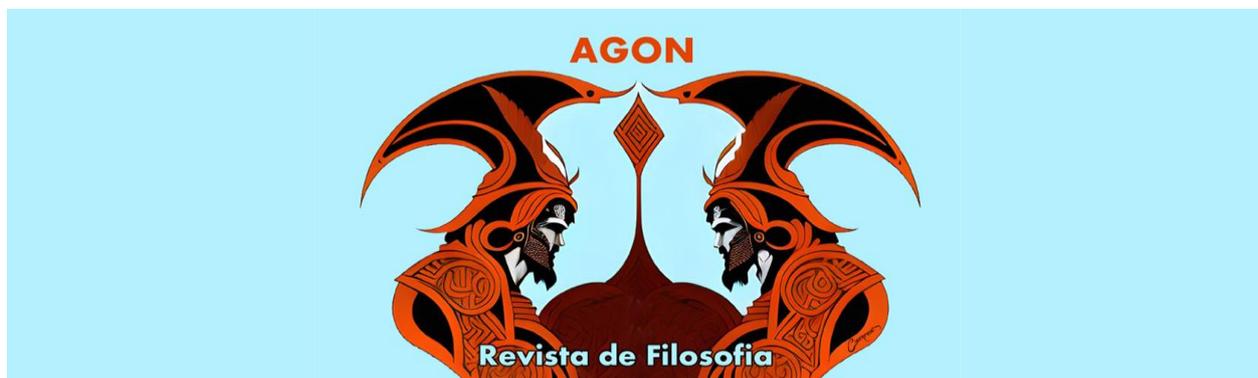
A filosofia cartesiana acende a idiosincrasia moderna, a saber, a “exigência de cientificidade”, que, por sua vez, passa a operar em toda a filosofia posterior. Como testemunho, temos a evidência dessa exigência já nas primeiras linhas do prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, quando Kant expõe o objetivo da obra, a saber, averiguar “se a elaboração dos conhecimentos que pertencem ao ofício da razão está ou não no caminho seguro de uma ciência” (KANT, 2013, p.25).



Não obstante as múltiplas perspectivas filosóficas desenvolvidas no período, esse seria o espírito coevo dos modernos. Um dos elementos que salta à reflexão diz respeito à estilística do discurso. A estilística oral (“poder-discorrer”) do mundo helênico é sobreposta pela estilística escrita (“saber-escrever”) do homem moderno. A escrita que se efetiva sem a inspiração sonora perde o caráter efêmero do dizer à medida que almeja cristalizá-lo – a oralidade (ou “vivacidade”) que se faz presente nos textos antigos entra em ocaso. Isso se deve ao descaso do espírito moderno para com uma educação retórica: “No fundo, a educação superior ‘clássica’ de hoje guarda ainda uma boa parte dessa concepção antiga: exceto que não se propõe como fim o discurso oral, mas antes a sua imagem enfraquecida, o saber-escrever” (NIETZSCHE, 1995, p.80)¹². A inspiração oral exhibe a força retórica de sua história, perdê-la pressupõe um esforço que visa isentar a razão da história (e da retórica).

Essa transfiguração axiológica do “dizer” reflete o projeto cientificista de educação, cujo escopo reside na exatidão discursiva independentemente de sua vigência histórica. A rigidez da expressão escrita é ação de cálculo, i.e., intenta assegurar parâmetros de rigor, não controversos, antes (e fora) de todo acontecer. O “Eu”, enquanto agente prévio e propiciador de toda atividade, é posto como fundo (“Grund”) mediante o qual o real é organizado e lapidado. A seriedade científica, como consequência dessa crença na razão, almeja isentar a sua linguagem do “jogo” que constitui a história e a retórica, diferentemente dos gregos anteriores à ascensão do socratismo: “

¹² Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche exemplifica o arrefecimento do influxo oral na figura da cultura alemã, tomando-a como sintoma da estilística moderna do discurso: “O alemão não lê em voz alta, não lê para os ouvidos, mas apenas com os olhos: ao fazê-lo, põe os ouvidos na gaveta. O homem da Antiguidade, quando lia – acontecia raramente –, lia em voz alta, também para si mesmo; as pessoas admiravam-se quando alguém lia baixo, e secretamente perguntavam-se pelo motivo. Em voz alta: ou seja, com todos os crescendos, inflexões, mudanças de tom e variações de ritmo com que o mundo público da Antiguidade se rejubilava” (NIETZSCHE, 2012b, §247, p.140).



Era assim que se caracterizava a especificidade da vida helênica: todas as atividades do entendimento, da seriedade da vida, da necessidade e mesmo do perigo são concebidas como um jogo” (NIETZSCHE, 1995, p.28-9). O jogo produz e exige daqueles que o cultivam uma atenção para com o seu desdobrar, requer, portanto, uma obediência (“Gehorsam”)¹³. Obediência para com o “dizer” da própria vida, enquanto jogo, que indica uma “possibilidade” de ser, um “destino” a ser cultivado. O jogo se faz jogo enquanto atividade/história, sendo-lhe o “Eu” epígono, realizando-se no jogo e não como causa do jogar. Considerando que todo jogo se desdobra mediante uma linguagem, então seria propício dizer que é a linguagem que constitui a “consciência” e não o contrário. Diz Nietzsche: “*A linguagem não é uma produção (Werk) consciente, individual ou coletiva. Todo o pensamento consciente só é possível com a ajuda da linguagem*” (NIETZSCHE, 1995, p.92). Haveria, contudo, uma linguagem que não estivesse entrelaçada com a história, o jogo e a retórica? Em outros termos, caberia à linguagem discursos apodícticos? Responde Nietzsche: “Não existe de maneira nenhuma a ‘naturalidade’ não-retórica da linguagem à qual se pudesse apelar: a linguagem ela mesma é o resultado de artes puramente retóricas” (p.44-5).

Com essa reestruturação crítica da retórica, a compreensão de “subjetividade” enquanto estabelecimento prévio e a-histórico declina. Ela não pode ser um ancoradouro metafísico, pois representa, em última instância, um “topos”, um lugar (compreensão) a partir do qual se estrutura um raciocínio. A exigência por certezas últimas se esvai quando todo o âmbito do discurso é posto como desvelamento possível – vigência interpretativa que se mostra – logo, sem parâmetros de universalidade ou necessidade (como quer o rigor cientificista). De modo que “a essência plena das coisas nunca é apreendida” (NIETZSCHE, 1995, p.45). Tal “essência” não diz respeito ao trabalho linguístico.

¹³ Em alemão, a palavra “Gehorsam” remete ao verbo “hören” (ouvir), daí o vínculo para com a oralidade.



O discurso moderno representa um viés retórico que não se sabe enquanto tal. Toda linguagem está circunscrita à “dóxa”. Controversa (“dubium”) por base.

PATHOS E ENGANO

Dedicamo-nos até aqui à compreensão da linguagem como uma atividade resultante da retórica, ocupando-se preponderantemente com a persuasão e a interpretação, logo, sem compromissos de cunho metafísico, a-histórico. Na crítica à Modernidade tentamos expor, por conseguinte, o fracasso dessa em isentar-se da racionalidade histórica. Nesse quadro crítico, poder-se-ia apontar a dívida de Nietzsche para com a filosofia de Hegel na medida em que essa inaugura a razão histórica. A disposição da consciência (ou autoconsciência) se dá como e enquanto realização histórica, de modo a solicitar do pensador uma profunda análise dos desdobramentos do pensar e de sua tradição. Encontramos na seguinte passagem uma súpula dessa reflexão:

A posse da racionalidade autoconsciente que nos pertence a nós e ao mundo atual não surgiu imediatamente e despontou apenas do solo da atualidade, mas é-lhe essencial ser uma herança e, de um modo mais definido, o resultado do trabalho e, decerto, do trabalho de todas as gerações passadas do gênero humano. Assim como as artes da vida exterior, a quantidade de meios e habilidades, as instituições e hábitos da coexistência social e política são um resultado da reflexão, da invenção e do infortúnio, da vontade e realização da história... (HEGEL, 2012, p.18-9).

Na medida em que a história é posta como a dinâmica que exprime sentidos e formas de vida possíveis, poder-se-ia perguntar agora acerca da fonte para o interpretar: a “doxa” que vige na linguagem opina acerca do quê? O “projeto homem” que vingou na Modernidade, na medida em que buscou a suficiência da razão, almejou também a supressão de uma possível reatividade insuficiente da mesma – o “Eu” enquanto condição



estruturante do mundo (agente) não poderia ser consequência de um afeto, de um “pathos”. Nietzsche anexa à crítica retórica, além do problema histórico, a submissão da razão perante os afetos: “...a linguagem não apreende coisas ou processos, mas excitações (“Reise”): não restitui sensações (“Empfindung”) mas somente cópias (“Abbildung”) das sensações” (NIETZSCHE, 1995, p.45). A linguagem interpreta afetos, sensações. Daí que no desvelamento linguístico nunca há nada além de cópias e figuras possíveis das sensações que assolam o homem¹⁴. Temos com isso um movimento artístico por excelência.

Poder-se-ia dizer ainda que a arte, enquanto ação de “dóxa”, na medida em que não visa a cristalizações, corresponde àquele prazer na contradição, de modo a reconhecer e ansiar pelo “engano”. A avidez por uma arte “objetiva” seria desmesura (“hybris”) para consigo própria, pois toda arte do discurso é retórica. Escreve Nietzsche: “Diferença capital: arte *leal* e *desleal*. A chamada arte objetiva é a mais das vezes uma arte desleal. Também a retórica é mais leal, porque reconhece que visa enganar” (NIETZSCHE, 1995, p.97). Engano não comporta aqui um sentido moral, antes expressa uma crítica aos discursos com pretensões apodíticas. O dizer que ao dizer não esgota o que diz não diz certezas, seu empenho não é epistêmico, mas sim “opinativo”: “*a linguagem é retórica, porque apenas quer transmitir uma dóxa, e não uma epistême*” (NIETZSCHE, 1995, p.46).

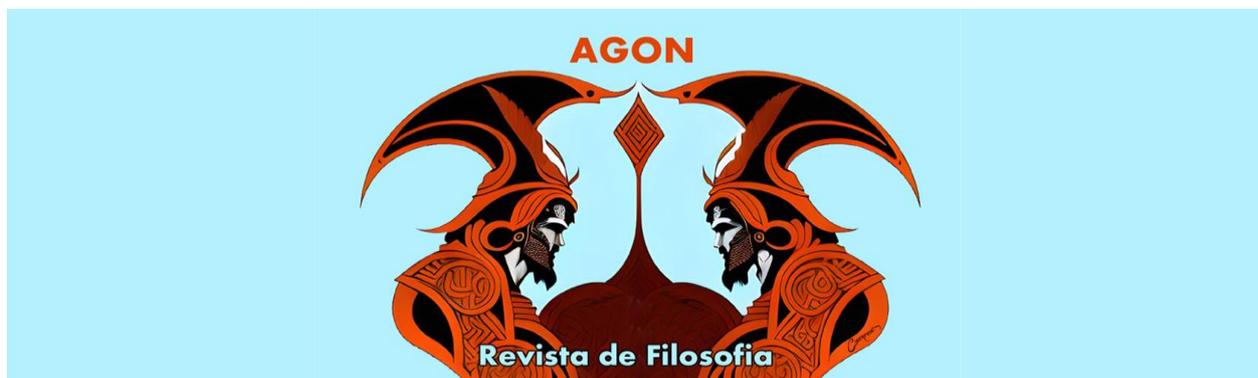
¹⁴ Em Além do bem e do mal, Nietzsche nos oferece um testemunho semelhante: “Quais os grupos de sensações que dentro de uma alma despertam mais rapidamente, tomam a palavra, dão as ordens: isso decide a hierarquia inteira de seus valores, determina por fim a sua tábua de bens. As avaliações de uma pessoa denunciam algo da estrutura de sua alma, e aquilo em que ela vê suas condições de vida, sua autêntica necessidade” (NIETZSCHE, 2012b, §268, p.166). Entenda-se alma (“Seele”) como a dimensão plural das relações afetivas, i.e., como um jogo de interesses perspectivísticos.



TROPOS E USUS

Poder-se-ia agora suscitar o “como” e o “para que” procede a linguagem. Ela não poderia proceder senão como e para a linguagem, i.e., como figuras do discurso (“tropos”) e para um uso (“usus”). As figuras retóricas interpretam afetos, daí a compreensão do discurso como figuração, pois todo sentido possível para o viver do homem é disponibilizado mediante artifícios retóricos. A arte retórica se ocupa com os valores e definições na medida em que eles são inseridos em uma vivência histórica. Nietzsche compreende esse trabalho artístico como “designações impróprias”, e isso por serem “enganosas”: “Entre os mais importantes artifícios da retórica contam-se os *tropos*, as designações impróprias. Mas todas as palavras são em si e desde o começo, quanto à sua designação, *tropos*” (NIETZSCHE, 1995, p.46). Uma das maiores dificuldades que se nos apresenta quando adentramos nas reflexões de Nietzsche, corresponde aos jogos para com os sentidos que determinadas palavras adquiriram no decurso da história do pensamento. Esse artifício atesta o vínculo indissociável entre forma e conteúdo filosófico (influência de Cícero; já presente entre os gregos¹⁵). Toda a suposta oposição entre razão e afeto, apoditicidade e “dóxa”, verdade e engano, apontam tão só para a radicalidade transfiguradora da arte retórica. A figuração do discurso não comporta assim embasamento moral (dualista, a-histórico), mas sim artístico. Não haveria outra forma de fazer valer um sentido senão “poeticamente”/“metaforicamente”, ou seja, criando a si própria sem necessidades últimas. Nietzsche contrapõe o artista ao filósofo na medida em que esse hostiliza a força plástica da arte:

¹⁵ Tal como expressa esta passagem de A Gaia Ciência: “Oh, esses gregos! Eles entendiam do viver! Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – por profundidade!” (NIETZSCHE, 2012a, Pr., §4, p.15).

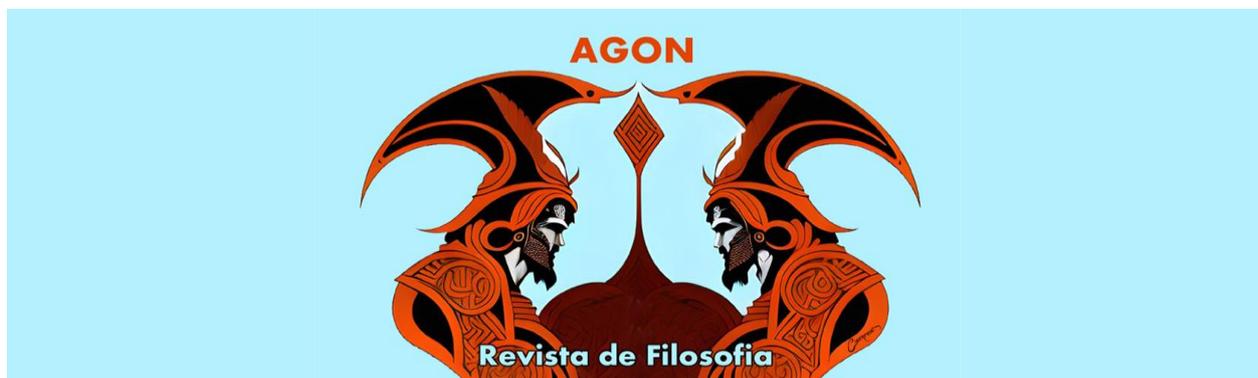


O prazer do belo discurso dá-se o seu próprio domínio, onde não tem a ver com a necessidade. O povo de artistas procura a sua respiração, quer fazer do discurso algo de verdadeiramente bem (etwas recht Gutes). Mas os filósofos não tiveram nenhum sentido para isso (não perceberam praticamente nada da arte cuja vida vibra em torno deles, como não percebem da plástica), o que produz uma violenta e inútil hostilidade (NIETZSCHE, 1995, p.82).

Arte é figuração, e o mundo adquire sentido figurativamente, daí todo discurso ser figurado, “tropos”. Em última instância, estamos a dizer que “tudo é metáfora”. A mais profunda abstração filosófica repousa ainda em figurações e não em essências: “Os *abstracta* provocam a ilusão de que são a essência, quer dizer a causa das propriedades, quando é apenas na sequência dessas propriedades que lhes atribuímos uma existência figurada” (NIETZSCHE, 1995, p.77). Estamos circunscritos à dimensão do dizer, logo, jamais tocamos o “inaudito”¹⁶. Vislumbre sequer nos é disponibilizado para além da “dóxa”. De modo que a persuasão mais fecunda mediante a linguagem não ultrapassa a atividade retórica. O esquecimento dessa atividade, que convence por metáforas, fomenta a exigência pelo inequívoco e necessário¹⁷. A Coisa mesma (“die Sache selbst”), como diz Hegel, é para Nietzsche, seguindo os passos de Cícero, uma metáfora: “As metáforas são de algum modo bens de empréstimo que se vão buscar algures, porque se não tem a própria coisa” (p.70). De onde brotam, entretanto, esses referidos “bens de empréstimo”? Brotam da própria linguagem enquanto dimensão interpretativa dos afetos. Escreve Nietzsche: “A linguagem nunca exprime nada na sua integridade, mas exhibe somente uma marca que lhe parece saliente” (NIETZSCHE, 1995, p.46).

¹⁶ Em uma das conferências intituladas A essência da linguagem, diz Heidegger: “Um ‘é’ se dá, onde se interrompe a palavra” (HEIDEGGER, 2008, p.171).

¹⁷ Em Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral, obra da juventude, encontramos o mesmo testemunho: “O que é, portanto, a verdade? Uma multidão móvel de metáforas, metonímias, e antropomorfismos; em resumo, uma soma de relações humanas que foram realçadas, transpostas e ornamentadas pela poesia e pela retórica e que, depois de um longo uso, pareceram estáveis, canônicas e obrigatórias aos olhos de um povo: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que são, metáforas gastas que perderam a sua força sensível, moeda que perdeu sua efígie e que não é considerada mais como tal, mas apenas como metal” (NIETZSCHE, 2008, p.4-5).

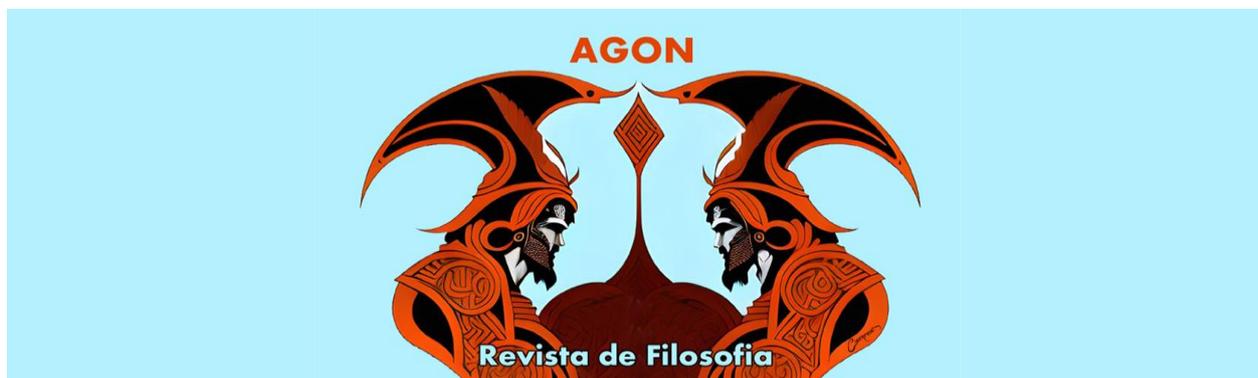


Essa marca (“Merkmal”) se refere à vivência da própria linguagem na medida em que se vincula ao viver histórico do homem, i.e., à dinâmica dos afetos¹⁸. Embora não exprima o “ser” da coisa, a linguagem vive em comunhão com o próprio aparecer humano. O “para que” da linguagem recai, por conseguinte, na questão do “usus”¹⁹. Uma cultura embevecida de si própria, com a dos helenos, assim sentia-se devido à *união* entre viver e dizer. Todo aquele que não estivesse inserido nessa experiência grega era tido como bárbaro²⁰. De modo que a vivência mítica se dava com o “uso” daquela união. Quem, porventura, não se adequasse às marcas com que aquela união era vivida, usada, incorreria em barbarismo, em “erro”. Diz Nietzsche: “Uma figura que não encontre quem a aceite torna-se um erro. Um erro retomado por um *usus* torna-se uma figura” (NIETZSCHE, 1995, p.48). Não se está a dizer, contudo, que o “uso” grego é um “acerto” em sentido estrito, mas que é um acerto (uma figuração artística) na medida em que uma interpretação possível (metafórica, “enganosa”) é aderida e propicia uma experiência comum de vida, de

¹⁸ Nietzsche salienta e justifica a oralidade no mundo antigo como interpretação dos afetos na medida em que a vincula à música: “A linguagem é feita de sons como a música” (NIETZSCHE, 1995, p.87). Música é aqui entendida como a dimensão do “pathos”, i.e., do sentimento e da atividade que “sofre” o homem: “Podemos quase afirmar que eram menos línguas de palavras do que línguas de sentimentos; em todo caso os sentimentos formavam as sonoridades e as palavras, em cada povo segundo a sua individualidade; o movimento (wallen) do sentimento trazia o ritmo. Pouco a pouco a língua separou-se da língua das sonoridades (Tonsprache)” (p.86). A perda dessa dimensão se dá em crescente alavancada na Modernidade na medida em que também a retórica entra em declínio.

¹⁹ O “uso da linguagem” problematiza a questão da compreensão, ou ainda mais, a da vivência afetiva; seja no âmbito mais amplo das relações humanas (comunidades, povos, etc.), ou mesmo em uma mais reduzida ou intimista (mais raras, pessoais). Tal reflexão é desenvolvida nas obras posteriores do filósofo, tal como consta nesta passagem de Além do bem e do mal: “Palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações. Não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência em comum com o outro” (NIETZSCHE, 2012b, §268, p.165).

²⁰ Essa experiência representa a necessidade e autenticidade discursiva da vida entre os gregos: “no conjunto os Gregos sentiam-se como os homens do discurso, em oposição aos áglôssoi (bárbaros), os não- Gregos” (NIETZSCHE, 1995, p.81).



história²¹.

A prerrogativa dos gregos se encontra na lucidez com que a vida entregou-se à linguagem, e o “uso” que se enalteceu a ponto de inaugurar e cultivar artisticamente a linguagem. Esplendor da Antiguidade se deve ao desvelamento retórico sobre a própria retórica. Para Nietzsche, a “penúria” e espanto inicial perante a insondabilidade com que o mundo continuamente se apresenta ao homem converte-se em ornamento mediante um “uso” possível daquela união. Na esteira de Cícero, diz Nietzsche “que o modo do discurso metafórico nasceu da necessidade, sob pressão da indignação e da perplexidade, mas que depois foi seguida pela sua agradabilidade” (NIETZSCHE, 1995, p.70) – A “necessidade” de uma interpretação possível que faculte a vida entre homens²². Uma cultura se caracteriza, por conseguinte, como vigência de “tropos”. Não apenas uma cultura, mas todo e qualquer “auditório”. Em última instância, um parâmetro de “agradabilidade” requer uma adaptação a um auditório, ao “uso” em vigor. Falar corretamente não é uma exigência estritamente gramatical, pois essa não comporta força alguma caso a desvinculemos do contexto – “o bárbaro não fala bem porque não é grego”, isso se passa na medida em que essa é uma asserção de um auditório grego. É necessário considerar os “seguintes critérios: para quem e diante de quem se fala, em que momento, em que lugar, sobre que assunto” (NIETZSCHE, 1995, p.56). *Não há o incontextualizado*. O próprio acolhimento de uma suposta incontextualização depende de “aprovação”, logo, de uma contextualização.

²¹ Wittgenstein, nas Investigações Filosóficas, ao tratar a linguagem como atividade que se disponibiliza no uso, expressa algo semelhante: “Quando os filósofos usam uma palavra – ‘saber’, ‘ser’, ‘objeto’, ‘eu’, ‘proposição’, ‘nome’ – e almejam apreender a essência da coisa, devem sempre se perguntar: esta palavra é realmente sempre usada assim na linguagem na qual tem o seu torrão natal? – Nós conduzimos as palavras do seu emprego metafísico de volta ao seu emprego cotidiano” (WITTGENSTEIN, 2009, §116, p.72).

²² Em todo caso, uma questão de valor, “comércio”. Escreve Nietzsche: “Todo o comércio entre os homens consiste no seguinte: que cada um deles possa ler na alma do outro; e a língua comum é a expressão sonora de uma alma comum. Quanto mais este comércio for íntimo e sensível, mais a língua será rica, porque ela cresce e decai com essa alma coletiva. Falaré no fundo a questão que eu ponho ao meu semelhante para saber se ele tem a mesma alma que eu; as mais antigas proposições parecem-me ter sido proposições interrogativas...” (NIETZSCHE, 1995, p.99).



De modo que a “universalidade da razão”, mesmo a contragosto, está circunscrita a uma “homologização”, a uma “colheita comum” (“homolegein”) – como no exemplo dos gregos e bárbaros, um universal é fruto do particular. Segue-se disso uma crítica à própria filosofia na medida em que intenta se apoderar de um discurso apodítico, i.e., de um “auditório universal”. Não se reduziria o lastro de toda filosofia à perseguição por esse auditório? Como escreve Perelman: “Uma argumentação dirigida a um auditório universal deve convencer o leitor do caráter coercivo das razões fornecidas, de sua evidência, de sua validade intemporal e absoluta, independente das contingências locais ou históricas” (PERELMAN, 2005, p.35). Em todo caso, “...resultado de artes puramente retóricas...” (NIETZSCHE, 1995, p.45).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No percurso traçado, tentou-se interpretar o modo como a crítica retórica de Nietzsche nos serviria para pensar a própria tradição filosófica, que foi criticada em seu impulso clássico pela verdade, pela essência. Todavia, o próprio Nietzsche diz que a retórica é a essência da linguagem. Como compreender esse impasse? Heidegger põe o mesmo problema: “Como devemos questionar a linguagem se nossa relação com a linguagem é confusa e, em todo caso, indeterminada? Como devemos perguntar pela essência se o que se chama essência é em si mesmo discutível?” (HEIDEGGER, 2008, p.134). Parece que todo empenho catafático se mostra frustrâneo. Todavia, caso olhemos mais atentamente, veremos que pensar a retórica como a essência da linguagem é uma questão mais interrogativa do que afirmativa. Escreve Nietzsche: “as mais antigas proposições parecem-me ter sido proposições interrogativas...” (NIETZSCHE, 1995, p.99).

A pergunta pela essência, que se encontra intimamente atada à retórica (e à história), se mantém sempre enquanto pergunta por exigir de si própria um percurso, uma



experiência da linguagem. Essência só pode ser pensada enquanto linguagem, de modo que não há essência alguma que não seja articulação retórica. É o que observa Wittgenstein, ao dizer que “A *essência* se expressa na gramática” (WITTGENSTEIN, 2009, §371, p.158). A estrutura metafórica de todo dizer mantém um abismo (“Abgrund”) para com asserções de cunho ontológico. Ao considerarmos que a retórica não se apoia em fundo (“Grund”) algum, resta-nos compreendê-la como expressão de abismo, persuasão que tem como esteio um interrogar. Como bem aponta Heidegger: “A essência? – da linguagem? Pelo ponto de interrogação, cai por terra tudo o que no título é presunçoso e banal” (HEIDEGGER, 2008, p.134). Em determinadas passagens da compilação é possível detectar traços remanescentes de Kant e Schopenhauer; esse ainda não é o Nietzsche a “marteladas” da década de 1880. Todavia, insinuações para essa época já se encontram nesses textos “juvenis”. De modo que não soaria estranho concluirmos com as palavras de Zarathustra: “...e onde o ser humano não estaria diante de abismos? O próprio ver não é – ver abismos?” (NIETZSCHE, 2011, p. 149)²³.

²³ Da visão e do enigma (“Vom Gesicht und Räthsel”), parte 1.



REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. Órganon. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2^a ed., 2010.

CÍCERO, Marco Túlio. Saber envelhecer e A amizade. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: LP&M, 2002.

DESCARTES, René. Discurso do Método. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, 5^a ed., São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1991. – (Coleção Os Pensadores).

EMPÍRICO, Sexto. Contra os retóricos. Tradução de Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

GOBRY, Ivan. Vocabulário grego da filosofia. Tradução Ivone C. Benedette, São Paulo: WMF Martins Fontes, 1^a Ed., 2007.

HEGEL, G.W. Friedrich. Introdução à história da filosofia. Tradução Artur Morão. RJ: Nova Fronteira, 2012.

HEIDEGGER, Martin. A caminho da linguagem. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 4. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2008.

HESÍODO. Teogonia. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2011.



KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Tradução de Fernando Costa Mattos. 3ªed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. Da Retórica. Tradução de Tito Cardoso e Cunha. Lisboa: Ed. Vega, 1995.

_____. **Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003 – (Conexões; 20).

_____. **Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral.** Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Ed. Brasileira, 2008.

_____. **Assim falou Zaratustra.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Ecce Homo.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1ªEd. Companhia de Bolso, 2011b.

_____. **A Gaia Ciência.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1ª Ed. Companhia de Bolso, 2012a.

_____. **Além do bem e do mal.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1ªEd. Companhia de Bolso, 2012b.

_____. **Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.** München:



Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.

PLATÃO. **Górgias**. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2007. (Diálogos II).

_____. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Fundação Calouste Gulbenkian. 12^a ed., 2010.

_____. **Fedro**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Ed. ufpa. Belém, 2011.

PERELMAN, Chaïm. **Tratado da Argumentação**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2 ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TOULMIN, S. **The Uses of Argument**. Cambridge University Press, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Tradução Marcos G. Montagnoli; revisão da tradução e apresentação Emmanuel Carneiro Leão. 6^a ed. – Petrópolis: Vozes, 2009.